مجلة العرفان للدراسات الصوفية
المجلد 04 - العدد 01 - السنة 2021
ISSN 2602-7526
ص 08 - 32

البعد الجمالي للتصوف في مشروع الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

The Aesthetic Dimension of Mysticism at Modernity Islamic With Taha Abderrahman

ربيع الحمداوي
جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب.
elhamdaouirabii@gmail.com

الملخص:

إن علم التصوف من خلال تقعيد قواعده مثّل منهجا مقصديا يبتغي توجيه ملكة الاجتهاد عند الباحثين في الفكر الإسلامي، وبذلك تضمن هذا العلم فوائد هامة، لا يمكن الاستغناء عنها أو التقليل من أهميتها.

من هذا المنطلق فحديثنا عن البعد الجمالي للتصوف في مشروع الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن يبتغي تحقيق المقاصد الآتية:

- تحديد مدى وفاء هذا العلم بغاياته، ومقاصده قديما وحديثا.
- تقويم مسار العلم، وتصحيح أخطائه، فيصبح معيارا لفهمه في الماضي، وتجديده في الحاضر والمستقبل.

الكلمات المفتاحية: التصوف; الحداثة; الإسلام; طه عبد الرحمن.

Abstract:

The science of Mysticism based on rules formation represented a purposeful methodology that seeks to direct the ijtihad skill for researchers in Islamic thought. and thus this science contained important benefits, irreplaceable or underestimated.

From this standpoint, our talk about The Aesthetic Dimension of Mysticism at Modernity Islamic With Taha Abderrahman aims to achieve the following goals:

•to Determine the extent to which this science fulfills its goals, and its purposes, in past and present.

•Evaluating the course of science, and correcting its mistakes, so that it becomes a standard for understanding it in the past and renewing it in the present and the future.

Keyword: Mysticism, Modernity, Al Islam, Taha Abderrahman.

مقدمة:

إن الحديث عن التصوف هو حديث عن مقومات جمالية روحية للإسلام، وعن مقامات معلومة سلكها النبي ﷺ وصحبه رضوان الله عليهم، حيث قعد العلماء السابقون لهذا العلم بتأسيس شرعيته من الكتاب والسنة، ونَقَله اللاحق عن السابق منهجا عمليا بالرواية والسماع، فنشأ بذلك علم شرعي له قواعده وأحكامه واصطلاحاته كباقي العلوم الشريعة.

فالتصوف إذن في جوهره تجربة وخبرة عملية ذاتية وليست بحثا نظريا مجردا، ومن لم يدرك ذلك فإنه ستتناقض وتتضارب آراؤه في حقيقة هذا العلم في التراث الإسلامي، وهذا هو الذي أدى لوجود بعض أهل العلم ممن عارضوا التصوف وظنوا به الظنون في واقعنا المعاصر، ومردّ رأيهم هذا عدم تمييزهم بين حقيقة العلم في أصله الشرعي وتداوله التاريخي حيث تم تجسيد التصوف في سلوكيات شكلية مُبتدعة فسيء الظن بهذا العلم في التراث الإسلامي، وهنا نقول: وهل يُطعن في الإسلام بسبب واقع وأحوال أهله فيه ! يقول الإمام السيوطي:"التصوف في نفسه علم شريف،

وأن مداره على اتباع السنة وترك البدع، وعلمت أيضا أنه قد كثر الدخيل فيه من قوم تشبهوا بأهله وليسوا منهم، فأدخلوا فيه ما ليس منه، فأدى ذلك إلى إساءة الظن بالجميع"[1].

لقد أصبح السياق العالمي الذي تمر منه الإنسانية اليوم أشد حاجة لاستثمار البعد الجمالي للتصوف نظرا لواقع الحداثة وما خلفته، حيث جعلت الانسان يشعر بالتشرّد والتيه وفقد المعنى، وذلك نتيجة انعدام الإيمان باليقينيات والمطلقات الغيبية، التي كانت على الدوام تزود الإنسان بالرجاء وتمدّه بطاقة العطاء والإبداع، وهذا ما جعل الإنسان في واقعنا المعاصر يشعر بضعف شديد نتيجة فراغ روحي رهيب، أملاه واقع فرض نفسه عندما ظن إنسان الحداثة المعاصرة أنه مستغن عن البعد الروحي، وأن الوسائل المادية كفيلة بتحقيق رغباته المعيشية وتطلعاته الإنسانية، وفي ظل هذا السياق لا نستغرب إن وجدنا من أبناء الحداثة الغربية نفسها من يدعو صراحة إلى ضرورة العودة إلى البعد الجمالي للأخلاق، من أجل إنقاذ الإنسانية مما تعيش فيه من تدهور قيمي وانحطاط سلوكي، ومما ينتظرنا في المستقبل من انهيار حقيقي وخراب مُدمّر، تفقد معهما الإنسانية صفتها الآدمية، يقول ألبرت أشفيتسر"نعيش ونسير في حضارة ليس وراءها مبدأ أخلاقي تستند إليه (...) ومُثُل الحضارة التي يحتاج إليها هذا العصر ليست جديدة أو غريبة عنه، بل كانت في مُثُلِ الإنسانية من قبل، ويمكن أن تعثر عليها في كثير من الصيغ العتيقة، وليس علينا أساسا إلا أن نعيد إليها ما كان لها قديما من احترام، وأن ننظر إليها نظرة حديثة حينما نربط بينها وبين الواقع الماثل أمامنا"[2].

تتمثل أطروحة طه عبد الرحمن في استثماره للبعد الجمالي الروحي للتصوف ونقده للحداثة وتأسيس البديل على مقاربة "روح الحداثة" بدل "واقع الحداثة"، وقد استعان الدكتور طه في بناء مشروعه الفكري على عدة مؤلفات، لكن أبزها تأصيلا لمنظور الحداثة ونقدها حسب هذه الدراسة كتابان، الأول كتاب «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية»، ثم كتاب «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية».

في هذه الدراسة أسعى إلى بيان معالم استثمار البعد الجمالي الروحي في مشروع الحداثة عند طه عبد الرحمن، ورؤيته تتأسس على فرضيات منها: أولها أن البعد الجمالي الروحي للتصوف هو سبيل تصحيح أعطاب الحداثة المعاصرة؟ وثانيها أن ما أصاب نموذج الحداثة الغربية هو نتيجة طبيعية

لاهمال البعد الأخلاقي وهو ما يدعونا لاستحضار التصوف ببعده الجمالي الروحي؟ وثالثها أنه يجب الانتقال من واقع الحداثة إلى روح الحداثة في التأسيس.

إن السؤال المحوري الذي يسعى البحث الإجابة عنه هو: كيف أسس طه عبد الرحمن لمنطق جديد في الحداثة يستثمر فيه التصوف ببعده الجمالي الروحي قصد تجاوز الأعطاب التي خلفتها العقلانية المجردة فيه، والتي أسهمت في هذا الواقع المأزوم الذي تعيشه الإنسانية ؟ وكيف تجاوز بهذا المنطق فكر التقليد وأحيى فكر الاجتهاد والتجديد؟ هذا ما يسعى البحث الإجابة عنه وفق المحاور الآتية:

- أولا: التصوف بين أصله الشرعي وتداوله التاريخي.
- ثانيا: افتقاد البعد الجمالي في نموذج الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن.
- ثالثا: البعد الأخلاقي للتصوف في نموذج الحداثة الاسلامية عند طه عبد الرحمن.

1. التصوف بين أصله الشرعي وتداوله التاريخي

إن الإنسان هو خليفة الله في الأرض بما وهبه من العقل الذي يمكنه من المعرفة عموما، ومعرفة الخير والشر على وجه الخصوص، وبالتالي"فالإنسان كائن أخلاقي يتميز عن المخلوقات الأخرى بهذا السلوك السامي الذي يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية له"[3]، فما معنى التصوف وما علاقته بالأخلاق؟

1.1 معنى التصوف في الفكر الإسلامي

لقد تعددت الآراء في طبيعة التصوف ببعده الأخلاقي في الفكر الإسلامي هذه الآراء التي كانت نتيجة الخلط بين العلم في أصله الشرعي وبين تداوله التاريخي، حيث فرض التخصص العلمي فصل بعض العلوم الإسلامية عن بعضها مما جعلها تنحرف عن حقيقتها ومقصد الشارع الحكيم منها، يقول مصطفى حلمي "لما كان الأوائل يفهمون الاسلام في دائرته الكلية الشاملة (أي بعباداته ومعاملاته وأخلاقه...) فقد انفرط هذا العقد على يد المسلمين فيما بعد، وانقسموا فيما بينهم، فأصبح الاتجاه العقلي الفلسفي والكلامي في جانب، والاتجاه العاطفي والوجداني في

جانب، والاتجاه الفقهي في جانب..."[4]، وهذا كله مرده إلى الفهم المغلوط للتخصص العلمي عند المسلمين، حيث أصبح كل تخصص علمي في العلوم الاسلامية ينظر إليه في ذاته، لا بالنظر إلى وظيفته وغايته العملية ضمن الإطار الشامل للعلوم الاسلامية، المؤطرة بمنهجية الوحي المعرفية، فالتخصص العلمي اقتضاه سياق تاريخي هدفه تعميق البحث في بعض العلوم الاسلامية، لا فصلها عن بعضها باعتبارها جزرا منفصلة العرى، فالتخصص العلمي لا يُلغي الوظيفة المنهجية لبعض العلوم في تكاملها مع بعضها.

بما أنني بصدد الحديث عن علم التصوف في السياق التداولي الإسلامي، وفي علاقته بمختلف العلوم الاسلامية، أستحضر قولا لطه عبد الرحمان يقول فيه "إن الجِدة الأخلاقية الاسلامية توجد في علوم ثلاث: (علم الفقه)، و (علم الكلام)، و (علم التصوف)، الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق، حتى أطلق عليهما اسم واحد وهو (علم السلوك)، أضف إلى ذلك ما تضمنته الفلسفة الاسلامية من معان أخلاقية استمدتها من العلوم المذكورة، لا سيما (علم التصوف) منها، حتى إننا لا نكاد نجد فيلسوفا إسلاميا اشتهر ذكره لم يَخُضْ خوضا في معان مأخوذة من هذا العلم"[5].

بما أن طه عبد الرحمن قرن الأخلاق بالتصوف في النص السابق فإنه من اللازم بيان حقيقة العلاقة بينهما، عرف أحمد أبو العباس زروق (899هـ)، علم التصوف بقوله "التصوف علم قُصِدَ لإصلاح القلوب، وإفرادها لله عما سواه، كالفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام، والأصول لتحقيق المعتقدات بالبرهان، وتحلية الإيمان بالإيقان، والطب لحفظ الأبدان، والنحو لإصلاح اللسان إلى غير ذلك"[6].

أما الإمام اليوسي(1102هـ) فقد عرف علم التصوف فقال"وإذا كان نظرا في استنباط الأحكام الباطنة مما يرجع إلى استصلاح القلب بتخليته من الصفات المذمومات، وتحليته بالصفات المحمودات ليستعد للمواهب والتحليات، ومراعاة آداب الأوقات، فما أُخذ من ذلك مع ما أُخذ من السنة هو علم التصوف"[7]، وبذلك قرن بعض العلماء بين التصوف والأخلاق، يقول أبو بكر الكتاني" التصوف خلق من زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"[8]، وزاد ابن القيم على

ذلك بالقول" فإن حسن الخلق وتزكية النفس بمكارم الأخلاق ، يدل على سعة قلب صاحبه وكرم نفسه وسجيته"[9].

وإذا كان بعض المعاصرين منهم حمزة النهيري يفرقون بين علم التصوف وعلم الأخلاق، باعتبار الأول نوع خاص من السلوك الأخلاقي، بينما الثاني أشمل وأوسع منه، ودليله في ذلك قوله "قد يتخلق المرء بالأخلاق الفاضلة دون أن يمارس وظائف الصوفية، أو يتزيى بزيهم أو يمارس طقوسهم التعبدية"[10].

وهذا رأي غير سديد حسب رأيي لأنه فهم خاطئ للعلم، ومَكْمَن الخلل في هذا الفهم هو عدم التمييز بين العلم في أصل نشأته في ذاته، والعلم في سياق تداوله التاريخي، وعدم الفصل بين هذا وذاك، قد يجعل انحراف بعض العلوم نتيجة بعض الوقائع التاريخية يُكسبها صفة الذم بدل المدح في ذاتها، لا بحسب تداولها في التاريخ، فتنعكس أحداث التاريخ على العلم في أصله لا في ظروف الاجتهاد فيه، وبذلك قد نُصْدر أحكاما جائرة في حق التراث بدل بذل الوسع في تنقيحه مما علق به في سياق تداوله، وهذا ما حصل بالنسبة لعلم التصوف في سياق التاريخ، حتى أصبح هذا العلم أكثر ارتباطا بطقوس تعبدية منها بمبادئ أخلاقية سلوكية.

2.1 حقيقة التصوف في التصور الإسلامي

إن عناية المسلمين بالبعد الروحي للتصوف، كانت تدعو إليه أسباب مختلفة منها الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي جاء بها الشارع الحكيم، عن أبي هريرة قال، قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[11]، فعلم التصوف خادم للشريعة كغيره من العلوم الاسلامية، مواكب لتطور العلوم وخادم لمآلاتها، ورغم عدم تصنيف الصدر الأول من المسلمين في هذا العلم، إلا أن هذا الأمر كان حال العلوم الاسلامية كلها، حيث انطلقت العلوم الاسلامية في بداية عهدها باعتبارها منهجا، تطور بعد ذلك باستقلاله وخصه بتسمية علم معين، وبالتالي فعلم الأخلاق أو علم التصوف كما اصطلح عليه، لا يمكن نفي وجوده في مراحل متقدمة، وإن لم يتم التصنيف فيه إلا في مراحل متأخرة بعد ذلك.

وبناء عليه فالتصوف بالمعنى العلمي قصد طريق مخصوصة تسمو بالنفس، يقول أبو عثمان بن سعيد (ت289هـ) "التصوف الصحبة مع الله بحسن الأدب ودوام الهيبة والمراقبة مع رسول الله ﷺ باتباع سننه ولزوم ظاهر العلم"[12].

وهذا حال الصوفي كما يرى ذلك الإمام القشيري (ت465هـ) الذي لزم القلب والروح فيخصون أحوالهم مع الحق سبحانه، وذلك بصدق الافتقار إليه وهم بذلك صفوة أولياء الله لأنهم تحققوا بحقائق الوصال[13]، وهذا المعنى قريب من معنى الشيخ بن الخطيب(ت766هـ) في أن "الصوفي هو من قلبه بالمحبة مملوء ولسانه بالمعرفة يتلو"[14].

وهذه كلها معاني للتصوف كانت حاضرة عند الصحابة والتابعين، يقول اسماعيل راضي: "لقد كان جيل الصحابة رضوان الله عليهم يصحب عنده العِلمُ العَملَ، وكان له حاله القلبي والأخلاقي والسلوكي، وضَعُف على مر الزمن العمل، وضعُف الحال القلبي والأخلاقي، وهما المظهران الأعظمان لهدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن ثم وُجد هذا العلم لإرجاع الأمر إلى نصابه في قضية العمل والحال القلبي للمسلم، سَمِّهِ: تصوفا، أو تزكية، أو عِلم السلوك، أو علم التربية أو ما شئت(...)، هي قضية مصطلحات ولا مُشاحَّة فيها، فلا خير إذاً في العلوم كلِّها ما لم تقُد إلى العمل، ولا قيمة للعلم إذا لم يغرس التربية والتزكية والسلوك في القلوب والوجدان، والنبي صلى الله عليه وسلم جاء للتزكية وللتعليم معا"[15].

قال ابن خلدون (808هـ) في علم التصوف "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية(...)، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[16].

يختزل طه عبد الرحمن معنى التصوف في الفطرة وهي "تحقيق لليقين الوجداني بالشيء حتى كأنه يراه بعينه"[17]، وهذه الرؤية مبنية على إتباع الدين الذي به بات العقل قادرا على أن يدرك نهاية

التجريد، متمثلة في تصور ذات ينزع عنها جميع الخصائص المادية وهو القادر على أن يدرك نهاية الكمال متجلة في ذاته العلية التي ليس كمثلها شيء[18].

وعليه فالتصوف عند طه عبد الرحمن يرتكز على الفطرة التي عرّفها "بأنها ذاكرة تحفظ أثار اتصال الروح السابق بعالم الغيب لأنها شهدت بوحدانية الله، وهذه الدلالة التي استند عليها إنما يريد بها إظهار العلاقة بين العالمين الوجودي والشهودي، حيث يجتمعان في الإنسان الموحد بالله[19].

فعلم التصوف إذاً هو التعبير الفعلي عن البعد الداخلي للتجربة الدينية المكمل للجانب الفقهي والعقدي، "هذا البعد الداخلي ينتقل فيه المتدين من الاسلام شعيرة، إلى الإيمان عقيدة، إلى الإحسان سلوكا(...)، وهي مقامات ومحطات يحتاج فيها المتدين إلى الوازع القلبي"[20]، أو البعد الأخلاقي.

وإذا أردت مزيد بيان في حاجة العلوم الإسلامية إليه، أعطي مثالا بعلم العقيدة والفقه، "فإذا كان علم العقائد يُحدِّثُنا عن أسماء الله عز وجل وصفاته، فالبعد الأخلاقي هو الذي يمنح الذوق والشعور بهذه الصفات ويجعلها حقائق ناطقة، وأرواحا مشرقة، تفيض على أصحابها أنوارها، وتمدهم بمكنون أسرارها، وتكسوهم من فيض جمالها وجلالها"[21].

أما الفقه فإن البعد الأخلاقي هو الذي يعزز الجانب العملي فيه بربطه بواقع تنزيله، وبمقاصد الشارع الحكيم منه، فكل حكم في الشريعة له مقصد أخلاقي يجب المحافظة عليه، فلا يصح بذلك تنزيله إلا باعتباره وحصول القصد الذي راعته الشريعة من تنزيله.

2. افتقاد البعد الجمالي في نموذج الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن

بعد بسط حقيقة التصوف المراد في البحث انتقل لدوره في مشروع الحداثة عند طه عبد الرحمن، إن ما يميز فلسفة طه عبد الرحمن بشكل ملفت هو أنها لا تنشغل بمشكلة الإنسان المسلم فقط، بل تنشغل أيضا وبقوة بمشكلة الإنسان عموما، وبذلك فهي فلسفة ذات بعد كوني تبتغي إخراج الإنسانية الحديثة من المآسي والمتاعب والمصائب التي تسبب فيها نموذج الحداثة الغربية،

وبذلك اتخذ طه عبد الرحمن مسلكين هما: نقد العقلانية الغربية المجردة، ونقد فصل العلم عن الأخلاق في هذا النموذج.

1.2 العقلانية المجرّدة وأزمة إنسانية الإنسان في الحداثة الغربية

العقلانية أهم المقومات التي بُنيت عليها الحداثة الغربية حتى أضحت لصيقة بها، لكنها أنواع كما يقول طه عبد الرحمن، ومن لم يدرك ذلك سيعتقد المثال الغربي لها هو النموذج الوحيد فيها، ولذلك يقول "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدَثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجرّدة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدَثين أنهم حمَلوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"[22].

نظرا لما للعقل من أهمية فقد تكلم فيه العلماء باختلاف مشاربهم، فعن العقل تكلم الفقهاء والأصوليون من حيث هو مناط التكليف، فلم يُعنو بالبحث في حقيقته في ذاته ومعرفة ماهيته كما فعل الفلاسفة، وإنما بحثوا في وظيفته وابتعدوا عما لا طائل تحته، كالبحث في العقل عرضا أو جوهرا، والجدل في علاقته بالنفس والروح، لقد صرح الجويني بصعوبة تعريف العقل، ولذلك انصب اهتمامه على البحث في وظيفته، وذكَّرنا في معرض كلامه أن أبرز من أولى اهتمامه بحقيقة العقل الحارث المحاسبي[23]، كما اعتبر الغزالي البحث عن تعريف منضبط للعقل غير ممكن، حيث قال"إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس"[24].

وإذا كان موقف علماء المسلمين في تعريف العقل مختلف عن غيرهم، إلا أنهم لم يهملوه بل عرفوه بوظيفته، مهتمين بدوره في فهم الحجج وإدراك المعاني وتفسير الظواهر والاستدلال على القضايا، فالبحث إذن في ماهية العقل وكنهه"بحث ليس وراءه طائل، ولم تثمر فيه المباحث منذ الفلسفة اليونانية إلى اليوم ما يعود بفائدة على واقع المعرفة الإنسانية، واستشعار هذا السبب هو الذي حول البحث في العقل من مجال الوجود إلى مجال المعرفة"[25]في التصور الإسلامي، عكس التصور اليوناني القديم مع أرسطو وسليله في العصر الحديث ديكارت، الذي رأى أن العقل

بإمكانه معرفة الحقيقة دون مساعدة خارجية، بل وقصر الفكر الغربي هذه المعرفة على الجوانب المادية، مع استبعاد كل ما هو أخلاقي روحي لأنها حسب زعمهم تبعد ميدان الفكر العلمي عن الموضوعية، يقول طه عبد الرحمن"أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تُعدّ عندها بمنزلة عوائق، أو عقبات تثبّط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معان وقيما أخرى، غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها"[26].

وبهذا فإن المنهج العقلي والعلمي الذي ارتكزت عليه الحداثة العقلية، لا يستند إلى مفاهيم إنسانية أخلاقية تحترم كرامة الإنسان وتصُون قِيَمة، وفي هذا يرى عبد الوهاب المسيري أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم، الذي تتبناه الحداثة الغربية إنما هو مفهوم مادي محض للتقدم، يطغى على أي جانب من الجوانب الإنسانية للتقدم، ولا يعترف بها إلا كجوانب ثانوية أو كجوانب ذاتية تخص الأفراد كلاًّ على حدة، أو كلاًّ على هواه ومعاييره الذاتية الخاصة به وحده دون غيره[27].

فالعقل المجرّد إذن الذي كان يُؤمل منه تحقيق التقدم والتنوير المطلوب، صار عقلا محتلاًّ بشهوة المصلحة والاستحواذ، فكانت نتائجه كارثية على الإنسان خصوصا حين جعل العقلَ الوسيلة الأشد فظاعة لاستلاب الإنسان، يقول طه عبد الرحمن في ذلك "فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأوْلى من اليقين في نُجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك لأن ينقلب بالضرر على الإنسان، إن قليلا أو كثيرا"[28].

وتبعا لعدم وفاء العقلانية المجرّدة بتحقيق النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، يرى طه عبد الرحمن "أن هذا لن يتحقق إلا في ظل العقلانية الإسلامية الإيمانية، فالتصور الإسلامي له ربط إجرائي من نوع آخر مختلف تماما، حيث إنه يربط بين الوسيلة والقيمة، فيربط الأسباب بالقيم، لأنه في هذا التصور ستَرفع القيمة الوسيلة إلى مستوى فوق المادي، حتى لو كانت الوسيلة مادية، فهي تُحقق دائما معنى مثاليًّا، فالعقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها، واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين"[29].

ولذلك يقترح طه عبد الرحمن نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق، ومرتبة أعلى من العقلانية المجردة اصطلح على تسميتها: العقلانية المسدّدة، والتي يقول فيها"ولما كان العقل المجرّد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفة العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يُسَدِّدُه العمل ويجدد لباسه باسم العقل المسدّد، ونحن ماضون بإذن الله إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان"[30]، وفي مزيد تعريف العقل المسدد يقول"إن العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرّة، مُتوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[31]،وبذلك حدد طه عبد الرحمن ثلاثة شروط أساسية يجب توافرها في العقل المسدّد حتى يكون محل اعتبار، وهي: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والدخول في الاشتغال.

لكن على الرغم من عُلو منزلة العقل المسدّد إلا أن هناك مرتبة أعلى وأفضل يورثها العمل الشرعي، وهو الذي اصطلح عليه طه عبد الرحمن العقل المؤيّد، وهو"العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا على تحصيل المقاصد النافعة"[32]، فهو المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلق الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية، وكأن المتقرب في ترقيه إلى مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخُلقية والعلمية التي ورثتها كل من العقلانيتين المجرّدة والمسدّدة، وبهذا فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني وإقرار لفظي، وإنما هو بالأساس اعتقاد حيّ يقيني يُصدّقه العمل وقول يُحققه الفعل[33].

2.2 النموذج المادي للحداثة الغربية وفصل العلم عن الأخلاق

إن الانتكاسة التي عرفتها المعرفة التي أنتجها عقل الحداثة الغربي على مستوى الارتقاء بإنسانية الإنسان، راجعة إلى كون هذا الفكر انبنى على مبدأين جعلا هذه المعرفة تنحصر تطلعاتها في أفق المادة، وتقصر عن إدراك الأشياء في كليتها، وهذان المبدآن هما:

الأول: فصل العقل عن الغيب، فكل ما لا تفيد التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة به أو بوصفه، ينبغي إبعاده من مجال العلم وإدراجه في دائرة الأسطورة أو اللاعقل الذي يخص حياة الفرد الشخصية.

الثاني: فصل العلم عن الأخلاق، فلا مجال في العلم للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة، أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة، على اعتبار أن العلم ينبغي أن يخضع لمبدأ الموضوعية فقط، الذي يستبعد أي تدخل للقيم الخلقية والروحية في مسار العلم"[34].

لقد أدى الأخذ بهذين المبدأين في الممارسة العلمية في نظر طه عبد الرحمن إلى إنتاج معرفة ذات طابع أداتي آلي" تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما بَطُن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية"[35]، ولا يخفى أن المعرفة الأداتية لا يمكن أن تشكل الحداثة الحقيقية التي يتطلع الإنسان إليها، لأنها معرفة قاصرة لا تُبصر إلاّ الجانب المحسوس فيه، ناسية أو متناسية جانبه الروحي والأخلاقي، ولا شك أن الحضارة التي تنبني على مثل هذا التصور الناقص لا يمكن أن تتجه بالإنسانية إلا إلى دمارها ونقص إنسانيتها، ولذلك نجد بعض علماء الحضارة الغربية يدقون ناقوس الخطر، منبهين الإنسانية وقادة العالم إلى أن الاستمرار في هذا التوجه من الحداثة سيفضي لا محالة إلى الكارثة، التي لن تعود على الإنسانية إلا بالمساوئ بدل جلب المصالح[36]، يقول ألبرت أشفيتسر"الخاصية المروعة في حضارتنا(أي الحضارة الغربية) هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير من تقدمها الروحي(...)، إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح، هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها"[37].

فالنظام العلمي والتقني للحداثة الغربية في سَعْيِه على السيادة بعيدا عن الأخلاق، يكون قد كشف عن سلبياته بعد أن كان أنصارُه يعتقدون أن التقدم العلمي والتقني قادر أن يرفع عن الإنسان أسباب الشقاء، وأن يمدّه بأسباب السعادة، فإذا به يُلقي بالإنسان في دوّامة من الشك والقلق على مصيره، لما ورثه من آفات لا حصر لها "وبِترك هذه العقلانية المتعَمَّد لجانب الاشتغال من الأخلاق الدينية، تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمد أطواره الثقافية والحضارية بمعاني الحياة، ومعايير السلوك وقيم العمل، فأغلقت دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها

من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه التمكنات من أسباب الضرر التي قد تتطرق إليها"[38].

لقد سد الإسلام هوة الثغرة في التجربة التاريخية بين العلم والأخلاق بإحداث توازن بين عُنصرَي الروح والمادة، وأخلاقية الحياة والعلوم، فالإسلام لا يفرّق بين العقيدة والعلم والتقنية، بل على العكس يوحد بينها في بنية واحدة متماسكة، لأن "كل تقدم مادي يتطلب تقدّما روحيا يفوقه أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به"[39]، ومن هنا يرى طه عبد الرحمن أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درء آفاتها إلا بالعودة إلى الإسلام، أي تخليق النظام العلمي والتقني وَفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها.

ولا يتحقق ذلك إلا وفق مبدأين أساسيين هما التعقّل والتخلّق، أما التعقّل فإنه يُعدّ من أهم الفضائل التي تُميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى، يقضي بتحصيل المعرفة المفيدة التي تُجنّب الإنسان ما تُخشى عواقبه من الأفعال، يقول طه عبد الرحمن"التعقّل هو التحفظ من اصطناع تقنية ممكنة، والتصوُّن من الإكثار من هذه الوسائل دَفعًا لسوء العواقب"[40]، وأما التخلّق فهو جوهر الإنسان وماهيته، فالإنسان المتخلّق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صُلب أفعاله، بحيث لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخُلقي الروحي، فالتخلّق إذن"عبارة عن الإشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها"[41].

إنه لا سبيل إلى تحصيل هذين المبدأين عند طه عبد الرحمن إلا طريق التغيير من الداخل بواسطة تجربة عملية، ولا تجربة في نظره أقدر على النفوذ إلى باطن الإنسان من التجربة الخلقية الدينية، إذ"تجعلنا نهتدي إلى مناهج عقلية تستمد كمالَها من نور الفطرة الإنسانية، كما نهتدي إلى نتائج علمية تستمد هي الأخرى نفعها من هذه الفطرة المكرّمة"[42]، والنتيجة أن الحداثة بهذا المعنى ستوطد صلة الإنسان عموما، والعالِم أو المفكر خصوصا بالفطرة، على أساس أن هذه الفطرة هي معين القيم الروحية والخلقية التي جاء الوحي الإلهي على وفقها تأييدا للإنسان، وإعانة له على النهوض بمسؤولية الأمانة التي تحملها في الميثاق الغيبي الأول، وبالتالي سيستعيد الإنسان في عصر الحداثة الغربية نوره الأصلي، فيصبح مبصرا لما غاب عنه قبل هذه التجربة الدينية[43].

يخلص طه عبد الرحمن إلى أن استعادة البعد الجمالي في نموذج الحداثة يتطلب منا استحضار الدور المحوري لعلم التصوف في التصور الإسلامي لأن التصوف هو اعتصام بالقيم والتي تتجلى دلالاتها في:

- كمال العقل الذي يخرج من النظر المجرد ويدخل في العمل المباشر وما يفيده ذلك من القيام الفعلي بالالتزام التعبدي على مقتضاه التربوي.
- كمال العقل الذي يجعل الإنسان المتخلّق لا يكتفي بما يثمره الفعل الخلقي في الحال بل عليه النظر في المآل الذي يؤول إليه[44].
- كمال العقل الذي لا ينفك عن العمل، لأن كل معرفة علمية كاملة لا بد أن تنتقل من مستوى التجريد إلى مستوى التخلق السلوكي، وفي ذلك يقول طه عيد الرحمن: "العلم مبدأ العمل والعمل تمام الاتصاف أو العمل الباعث على العمل أو كمال العلم في حدوث الاتصاف"[45]

وبناء على هذا فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غاياتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تُناط بالبحث العلمي ثانيا، وهذا من شأنه أن يسخر هذه العلوم لازدهار الإنسان وصيانة الخلق، لا تدميره وتغييره.

3. البعد الجمالي للتصوف في نموذج الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

بعدما بسط طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية في كتابه سؤال الأخلاق باعتبارها حداثة وافدة جَرفت كثيرا من العقول، بما نُسج حولها من أوهام، ها هو يبسط في كتابه (روح الحداثة) رُؤية حداثية جديدة بعيدة عن تقليد حداثة الآخرين، لافتقارها إلى الأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة تستند على التصوف، وذلك بالاجتهاد في وضع لَبِناتها وإقامة بعض قواعدها.

لما كانت الأخلاق في نظر طه عبد الرحمن عبارة عن صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة، فإن النقد الأخلاقي يتوجه إلى الحداثة الغربية لكونها أخلت بهذه الصفات الضرورية التي تُعطي للإنسان معنى وجوده وتحقق إنسانيته، "فالقيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي"[46].

هكذا تتبدى لنا مشروعية النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، فلننظر في كيفية بناء دعوى تأسيس الحداثة الإسلامية على هذا النقد الأخلاقي.

1.3 طبيعة الجمال الصوفي في نموذج الحداثة عند طه عبد الرحمن

إن بوادر الجمال التي ترد على قلب المريد عند الصوفية هو التزام يصله السالك بالمجاهدة فيكون السالك عندها لله ومع الله وبالله، وهنا يتضح الجانب الروحي في حياة الرضا والسكينة وهو المعبر عنه بالتذوق الصوفي.

وهو معنى مرتبط بالأخلاق والقيم لأن ما يحقق اللذة هو الخير في نظر طه عبد الرحمن والأخلاق عنده موجودة في كل فعل تقوم به وهو ما يترك فينا أثرا جميلا دلالاة على جماله، فلا يتعدى مفهوم الجمال كونه مثالا بل هو موجود داخل كل عمل، فإذا أبدعنا فيه وفقا لمقتضى أخلاقي فإنه يترك فينا أثرا وهذا الأثر هو الذوق الذي نحياه في وجداننا وبه يتحدد مفهوم الجمال لأنه "عند المتخلق مبني على قيم أخلاقية وهي بمنزلة قيم جمالية صريحة والشاهد على ذلك أمران: الأمر الأول أن العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليس علاقة تقبل إلزامي إنما علاقة تأثر شعوري وتذوق وجداني، والأمر الثاني أن القيمة الخلقية تتعدى الأسباب الظاهرة للأشياء إلى ما يكمن فيها من معان خفية تعلو بهمة الإنسان"[47]، أي أن الأخلاق وسيلة لبلوغ معنى السعادة ويتم إدراكها بمقتضى ضوابط الدين ومن خلال التدرج في فهم هذا العالم المرئي والذي هو دلالة لعالم غيبي، حيث الجمال متمثل في أسمائه الإلهية "فلا يطلب أن يفهم سر الوجود إلا من يتطلع إلى الحياة السعيدة متجملا بالأخلاق التي تورث روحه الخلود، إذ بات فهم الوجود شرطا في التجمل بالأخلاق والتجمل شرط في السعادة والسعادة شرط في الخلود"[48]، وهذا الترقي يحدث للمتخلق بالجمال ظاهرا وباطنا لأن الجمال دلالة على صفاء الروح.

إن الجمال عند طه عبد الرحمن فعل أخلاقي مصدره الذوق على اعتبار أن الجمال مفهوم ليس ثابتا فما يكون جميلا عند شخص فهو ليس بالضرورة جميل عند غيره، وحتى تكون الجماليات فعل ذوقي موضوعيا ضبطه طه عبد الرحمن بميزان الشرع والعمل في الفعل الخلقي الذي يكون أثره الخير وهو معنى الجمال وكل أخلاق تورث المحبة فهي جميلة، وكل فعل خلقي الغاية منه التقرب والتعبد للكمال الإلهي فهو جميل لأن مصدره إلهي لأن الفعل الخلقي يتوجه إلى البحث فوق حدود العقل إلى معناه الذوقي بحثا عن سعادته "وواضح أن هذا التذوق يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه إسم

الجماليات العليا، وهي الجماليات التي تتخطى حدود العقل والتي تمد العقل نفسه بأنواره وأطواره، ولا يتعلق هذا التذوق أبدا بما تحت طور العقل، كما هو الشأن في الجماليات السفلى التي يستغرق أصحابها في الحس"[49].

ويكمن الجمال في التجلي الإلهي بأسمائه الحسنى كمعاني غيبية وفي هذا الوجود المرئي بإظهار جماله الكوني وتجلي قدرة الخالق على الخلق، ولا يكفي التأمل وحده منقوص منه العقل وإلا سيكون معنى الجمال نظري غير ثابت في إدراكه وتمام كماله يكون بالعمل المقصود منه إتيان الفعل وإتقانه والإخلاص فيه بنية الخير حتى تتحقق اللذة الجمالية في الفعل، ومن خلاله نحكم عليه أنه جميل[50]، ولا يتحقق ذلك إلا بالعقل المؤيد أو العقل العملي لأنه مبني على مبادئ الشرع من خلال التجربة الحية في القيام بالفعل حتى يحصل التأييد لأن غايته تكمن "في تحصيل أسمى ما يسعى إليه المرء –وهو السعادة– وفي تزويده بأوسع نظرة للإنسان وبأرق ذوق للجمال"[51].

2.3 النموذج الجمالي للحداثة في ضوء النظرية الأخلاقية الإسلامية

لقد أصبح الإنسان في واقع الحداثة الغربية اليوم في أزمة أخلاقية حقيقية لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية، فالحضارة التي أنشأها انقلبت عليه بالشقاء بدل السعادة، وبالانحدار الأخلاقي بدل السمو الروحي، وبالقلق النفسي بدل الاطمئنان القلبي...إلخ، وانطلاقا من هذا الواقع الحضاري الكوني الحديث، تراءى للفيلسوف طه عبد الرحمن أنه لا مخرج للإنسانية إلا وضع نظام أخلاقي عالمي جديد، وهذا في نظره يُحتّم علينا نحن المسلمين أن نجتهد في انشاء نظرية أخلاقية مستمدة من تعاليم ديننا الحنيف، نجتهد في تعريف غيرنا بما حوته من أخلاق وقيم كونية، لأن الإنسان المنتظر لا يحتاج إلى شيء أشد من احتياجه إلى هذه النظرية الأخلاقية الإسلامية.

ولعل المتتبع لمشروع طه عبد الرحمن يجد حضور معالم النظرية الأخلاقية الإسلامية في جلّ كتبه إن لم نقل كلّها، فهو في كتابه (سؤال الأخلاق) يذكّر بذلك، ويقول "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا (العمل الديني وتجديد العقل) إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي، بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخّض عنها، بل كنا نسعى على وجه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير

الإسلامية"[52]، وكذلك في كتابه (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) حيث قال: "ينبغي وضع الجواب الإسلامي في سياق الغرض الذي توخينا تحقيقه في جملة من كتُبنا من ضمنها هذا الكتاب[53]، وهو الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، وذلك بالاجتهاد في وضع بعض لبناتها وإقامة بعض قواعدها"[54]. فكيف نظّر طه عبد الرحمن لروح الحداثة في ضوء النظرية الأخلاقية الإسلامية؟

تمتلك النظرية الأخلاقية الإسلامية من وجهة نظر طه عبد الرحمن مشروعية تجعلها أقدر من غيرها على التصدي للآفات التي تسببت بها الحداثة بالنموذج الغربي، ومرد ذلك توفر شروط أساسية فيها تميزها عن النظريات الأخلاقية الأخرى، وهي:

- أنها مستمدة من خارج نظام الحداثة الغربي.
- أن مصدرها أقوى من مصدر هذا النظام.
- أنها أخلاق كونية لا محلية[55].

ولا يمكن أن تتوفر هذه الشروط مجتمعة حسب طه عبد الرحمن إلا بالرجوع لسلطة الدين، لأنه الأقدر على فرز هذا النظام بهذا الشكل، ولذلك يقول: "لا يكفي في تقويمها إلا القدر الأعلى من الأخلاق، ولا كون ذلك إلا باللجوء إلى دين واحد مأخوذ من كلّيته، والدين الذي يقدر على قهر العولمة، أو قل الحداثة على ضبط مسلكها التعقلي، إنما هو دين الإسلام"[56]، ويرجع هذا الفضل للدين الاسلامي في التقويم الأخلاق لاعتبارين هما:

أولا. أنه دين خاتمٌ للرسالات السماوية كلها: ويقتضي هذا أنه جمع ما كان في سالف الأديان والشرائع السماوية من حقائق الإيمان، بل وزاد عليها حقائق ليست فيها، وبالتالي فالدين الإسلامي جاء بتقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء، وفي الاستيعاب التقويمي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم، فتصبح "القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان"[57]، كما يقتضي هذا أن تكون أخلاق الإسلام مكملة ومتمّمة لأخلاق سابق الأديان السماوية، إذ أتى بأخلاق تضيف قيما سلوكية لم تعرفها الأمم السابقة، بل جعل هذه الأخلاق مراتب ومقامات عليا، وبذلك تكون "القوة الأخلاقية للدين الإسلامي أعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان"[58].

ثانيا. أن الزمن الأخلاقي خاص بهذا الدين: أي أن الزمن الذي تتقلب فيه الحضارة الإنسانية اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي، لأن لكل دين سماوي طورا زمنيا، يبتدئ بظهوره وينتهي لحظة نسخه بشريعة أخرى، فيكون هذا الطور عبارة عن زمنه الأخلاقي الذي يكون أهله مسؤولون عن إصلاح ما اعوج فيه من أخلاق، "وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن نرتّب أطوار هذا التاريخ بحسب هذه الشرائع، فنُنزلها منزلة أزمنة أخلاقية تختلف باختلاف الشرائع، فيكون الزمن الأخلاقي هو الطور الذي يبتدئ عند ظهور الدين وينتهي عند ظهور دين غيره متى وُجِد، فمثلا الزمن الأخلاقي المسيحي يبتدئ بانتهاء الزمن الأخلاقي اليهودي، وينتهي بابتداء الزمن الأخلاقي الإسلامي"[59]، فالإسلام بوصفه خاتم الرسالات السماوية يكون هذا الزمن زمنه الأخلاقي، ولذلك وصفه طه عبد الرحمن بالزمن الأخلاقي الإسلامي، الذي يصبح فيه المسلمون "مطالبون بقومة روحية وأخلاقية تنهض بتخليق هذه الحداثة في مختلف مظاهرها وتجلياتها، وتقويم أخطائها وإصلاح أعطابها، وهذه القومة الروحية والأخلاقية يوجبها على المسلمين مقتضى التكليف الإلهي، لأن هذا الزمن هو زمن أخلاق الإسلام، وبما أن الحداثة الغربية تقع في الزمن الأخلاقي الإسلامي فهي في نظره – حقيقة إسلامية –، لا بمعنى أنها من إنتاج المسلمين، بل بمعنى أن مسؤولية النهوض بتقويم اعوجاجها الأخلاقي ودفع آفاتها المضرة، تقع بالأَوْلى على عاتق المسلمين"[60].

وبذلك يصبح "كل مسلم معاصر مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعَها التاريخي، لأن الزمن الأخلاقي زمنُه هو دون سواه، لأنه زمن القيم التي تجددت تجدُّدَها الآخر مع دينه، وتفريغ ذمته من هذه المسؤولية يوجب عليه أن يبادر إلى تعقُّب مظاهر العولمة – أو الحداثة – وتفحُّص إمكانات التخلق التي تحملها، فإن كانت هذه الإمكانات تزيد في التخلّق، أخذ بها وحثَّ عليها، وإن كانت تَنقُص من هذا التخلّق، استنهض همّته في دفعها والتحذير منها وتغييرها، وإن كانت لا تزيد في التخلّق ولا تنقص منه، خُيّر فيها، إن شاء أخذ بها وإن شاء دفعها"[61].

إن الإسلام إذن بموجب خاتمية رسالته وكمال أخلاقه قد حصّل تراكما قيميا أخلاقيا لم يحصله غيره، وهذا يجعل النظرية الأخلاقية الإسلامية نظرية متكاملة ومؤهلة للنهوض بالهموم الأخلاقية لإنسان الحضارة المعاصرة، وبهذا المسلك التخليقي نستطيع تصحيح مسار التغير الحضاري "ابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات"[62]، لأن ما نراه اليوم في مجتمعنا الإسلامي ليس إلا استنساخا لواقع الحداثة الغربية المادية، بينما ينبغي في نظر

طه عبد الرحمن أن يكون تغييرا "يؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي"[63].

الخاتمة :

بناء على ما تم عرضُه وتحليله في هذا البحث من نظرية قائمة الذات عند طه عبد الرحمن في استثمار البعد الجمالي الروحي للتصوف في تأسيس الحداثة الإسلامة، يمكننا القول إجمالا إن فكر الرجل يشكل مشروعا حضاريا حيًّا بالعطاء، لما تضمنه من جدّة في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج، ولذلك ظلت آراؤه تجد صَداً واسعاً في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر على امتداد السنين الأخيرة، ومما زاد فكره تجدّرا ورسوخا راهنيتُه لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات.

لقد خطّ طه عبد الرحمن لنفسه مساراً متفردا حاول من خلاله الخروج من الجمود والتقليد بطلب الاجتهاد والتجديد، المفضي إلى الانتماء الواعي للحاضر مع استشراف أُفق مستقبلي لهذا الفكر، لا يتنكر لأصوله ولا يجتثُّ ذاته من جذوره، وبذلك جابه هذا المفكر كل دعوات التقليد التي ترتمي في أحضان الحاضر وتنقطع أو تنخلع عن الماضي، لأنه تقليد يستمد حداثة لم يكن لنا أي حضور فيها، وبالتالي فهي غير مُعبّرة عن واقعنا بل هي مُعبرة فقط عن واقع غيرنا.

لقد توصلت في هذا العمل إلى مجموعة من النتائج بناء على الفرضيات التي صُغتها في المقدمة، والتي تشكل محاور هذا البحث، وهي كالآتي:

- **أولا**: إن مشروعية التصوف في تأسيس الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن له مبررات منها كونه أفضل علم معبر عن معالم جمالية روحية تعبر عن قيم أخلاقية عالمية إسلامية، الإنسانية في قمة الحاجة إليها اليوم أكثر من أي وقت مضى.
- **ثانيا**: إن مشروع الحداثة عند طه عبد الرحمن ينطلق من بيان واقع الحداثة الغربية، بإظهار آفاتها ومفاسدها، حتى تنتفي كل الأوهام التي نُسجت حولها، وبالتالي تخليص العقل الإنساني عموما والإسلامي خصوصا من التبعية لها، فيكون ذلك دعوة للتجديد، وهروبا من الجمود والتقليد.

❖ **ثالثا:** إن مشروع الحداثة عند طه عبد الرحمن يرتكز على تأصيل رؤية أخلاقية عالمية معاصرة، لأن الإنسانية في عصرها الحديث أغرتها المظاهر المادية وأصبحت تعوزها الضوابط الأخلاقية، وبذلك تمثل الرؤية الإسلامية حسب طه عبد الرحمن حلا لكثير من العقبات، عن طريق وصل الأخلاق بالدين عبر التصوف بدل منطق الفصل بينهما.

لائحة المصادر والمراجع:

(1) إبراهيم مشروح "**طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**"، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُحَّد "**مقدمة ابن خلدون**"، تحقيق:درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعة 1423ه/2002م.

(3) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن "**تاريخ دمشق**"، تحقيق:علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419ه/1998م.

(4) ابن قيم الجوزية، ، أبو عبد الله مُحَّد بن أبي بكر أيوب الزرعي "**مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** "، تحقيق:مُحَّد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993ه/1973م.

(5) أبو العباس أحمد بن أحمد بن مُحَّد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي "**قواعد التصوف**"، تحقيق:عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمبة، بيروت، ط2، 1426ه/2005م.

(6) اسماعيل راضي "**التصوف بين المدارسة والممارسة**"، الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1433ه/2012م.

(7) ألبرت أشفيتسر "**فلسفة الحضارة**"، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجب محمود، المؤسسة المصرية العامة، ط1، 1963م.

(8) إمام عبد الفتاح إمام "**الأخلاق...والسياسة دراسة في فلسفة الحكم**"، المجلس الأعلى للثقافة"القاهرة، د.ط، 2001م.

(9) البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب"**تاريخ بغداد**"، دار الكتب العلمية، بيروت.

(10) بوزبرة عبد السلام "**طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م.

(11) الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "**البرهان في أصول الفقه**"، تحقيق : د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة – مصر، الطبعة 1 ، 1418هـ.

(12) حلمي، مصطفى "**ابن تيمية والتصوف**"، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2005م.

(13) حمزة النهيري "**سؤال الدين والأخلاق في الغرب الاسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومُحَّد عابد الجابري**"، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الدار المغربية للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1438هـ/2017م.

(14) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر "**تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية**"، تحقيق: عبد الله بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة، ط3، 2008.

(15) طه عبد الرحمن "**الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

(16) طه عبد الرحمن "**العمل الديني وتجديد العقل**"،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب،ط2، 1997م.

(17) طه عبد الرحمن "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (د ن).

(18) طه عبد الرحمن "**روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م.

(19) طه عبد الرحمن "**سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م.

(20) عبد الوهاب المسيري "**دراسات معرفية في الحداثة الغربية**"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006م.

(21) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي "**المستصفى من علم الأصول**"،تحقيق:محمد سليمان الأشقر،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1، 1417هـ/1997م.

(22) مصطفى أمقدوف "**الأخلاقية أفقا للتغيير نحو بناء إنسانية جديدة بحث في فلسفة طه عبد الرحمن**"، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1439هـ/2018م.

(23) النجار، عبد المجيد "**خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع**"، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة المنهجية الاسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م.

(24) يوسفي خيرة "**التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور طه عبد الرحمن دراسة تحليلية نقدية**" بحث لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العربية الإسلامية، جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله، كلية العلوم الإنسانية، 2017م.

(25) اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود "**فهرسة اليوسي**"، تحقيق:زكريا الخثيري، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس بالرباط، سنة 2004م.

الهوامش:

[1] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر"تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية"، تحقيق: عبد الله بن الصديق الغماري، مكتبة القاهرة، ط3، 2008، ص57.

[2] ألبرت أشفيتسر"فلسفة الحضارة"، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجب محمود، المؤسسة المصرية العامة، ط1، 1963م، ص35-57.

[3] إمام عبد الفتاح إمام"الأخلاق...والسياسة دراسة في فلسفة الحكم"، المجلس الأعلى للثقافة"القاهرة، د.ط، 2001م، ص72.

[4] حلمي، مصطفى"ابن تيمية والتصوف"، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2005م، ص15.

[5] طه عبد الرحمن"تجديد المنهج في تقويم التراث"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (د ن)، ص386.

[6] أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي"قواعد التصوف"، تحقيق:عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمبة، بيروت، ط2، 1426هـ/2005م، ص26.

[7] اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود"فهرسة اليوسي"، تحقيق:زكريا الخثيري، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الخامس بالرباط، سنة 2004م، ص21.

[8] البغدادي، الخطيب"تاريخ بغداد"، ج3، ص75. وابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن"تاريخ دمشق"، تحقيق:علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، ج54، ص256.

[9] ابن قيم الجوزية، ، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي " مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين "، تحقيق:محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993هـ/1973م، ج1، ص465.

[10] حمزة النهيري"سؤال الدين والأخلاق في الغرب الاسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري"، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، الدار المغربية للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1438هـ/2017م، ص75.

[11] أخرجه أبو داود في مسنده"مسند أبي ريرة ﷺ"، ج2، ص381، حديث رقم:8939، اسناد قوي ورجاله رجال الصحيح غير محمد بن عجلان فقد روى له مسلم متابعة وهو قوي الحديث.

[12] الأدفوي، كمال الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب "الموفى في معرفة التصوف والصوفي" تحقيق: محمد عيسى صالحية، مكتبة دار العروبة، ط1، الكويت، 1408هـ/1988م، ص35.

[13] القشيري "الرسالة القشيرية" درا الكتب العلمية، (د ط)، بيروت، 2001م، ص8-9.

[14] الأدفوي "الموفى في معرفة التصوف والصوفي، ص44.

[15] اسماعيل راضي"التصوف بين المدارسة والممارسة"، الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط 1433هـ/2012م، ص20-21.

[16] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد"مقدمة ابن خلدون"، تحقيق:درويش الجويدي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر،بيروت، طبعة 1423هـ/2002م، ج2، ص225.

[17] طه عبد الرحمن "روح الدين"، 52.

[18] نفسه، ص63.

[19] يوسفي خيرة "التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور طه عبد الرحمن دراسة تحليلية نقدية" بحث لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العربية الإسلامية، جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله، كلية العلوم الإنسانية، 2017م، ص19.

[20] اسماعيل راضي"التصوف بين المدارسة والممارسة"، ص31-32.

[21] نفسه، ص25.

[22] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص14.

[23] ينظر: الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق : د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة – مصر، الطبعة 1 ، 1418هـ ، ج1، ص95.

[24] الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي "المستصفى من علم الأصول"،تحقيق:محمد سليمان الأشقر،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1، 1417هـ/1997م، ص20.

[25] النجار عبد المجيد"خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سلسلة المنهجية الاسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م، ص72.

[26] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص67.

[27] ينظر: عبد الوهاب المسيري"دراسات معرفية في الحداثة الغربية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006م، ص37-38.

[28] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"،ص68.

[29] بوزبرة عبد السلام"طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م، ص104.

[30] طه عبد الرحمن"العمل الديني وتجديد العقل"،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء ،المغرب،ط2، 1997م، ص53.

[31] نفسه، ص58.

[32] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"، ص83.

[33] بوزبرة عبد السلام"طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، ص116-118.

[34] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"، ص92.

[35] نفسه، ص94.

[36] ينظر: مصطفى أمقدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير نحو بناء إنسانية جديدة بحث في فلسفة طه عبد الرحمن"، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1439هـ/2018م، ص119-120.

[37] ألبرت أشفيتسر"فلسفة الحضارة"، ص107.

[38] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"، ص120.

[39] طه عبد الرحمن"روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص233.

[40] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"، ص132.

[41] نفسه، ص113.

[42] نفسه، ص98-99.

[43] ينظر: مصطفى أمقدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير"، ص119.

[44] طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص84.

[45] طه عبد الرحمن "العمل الديني وتجديد العقل"، ص146-147.

[46] طه عبد الرحمن"روح الحداثة"، ص15.

[47] طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص88.

[48] طه عبد الرحمن "روح الدين"، ص89.

[49] طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص89.

[50] خيرة "التجديد الفلسفي في مبحث التصوف الإسلامي من منظور طه عبد الرحمن"، ص81.

[51] طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص90.

[52] طه عبد الرحمن"سؤال الأخلاق"، ص171.

[53] من بين كتبه الأخرى في ذلك نجد: العمل الديني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الأخلاق، بؤس الدهرانية، روح الدين...إلخ.

[54] طه عبد الرحمن"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص291-292.

[55] طه عبد الرحمن"روح الحداثة"، ص86.

[56] نفسه، ص87.

[57] طه عبد الرحمن"الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري"، ص25.

[58] نفسه، ص25.

[59] طه عبد الرحمن"روح الحداثة"، ص87.

[60] مصطفى أمقدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير"، ص168.

[61] طه عبد الرحمن"روح الحداثة"، ص89.

[62] نفسه، ص55.

[63] نفسه، ص16.